Politik Ego

Kritik Max Stirner terhadap Liberalisme

Saul Newman

POLITIK EGO: Kritik Max Stirner terhadap Liberalisme
Saul Newman

Dipilih dan diterjemahkan dari:
‘Politics of the Ego: Stirner’s Critique of Liberalism’. *Critical Review of International Social and Political Philosophy, 5(3), 2002*

Diterjemahkan oleh **Kaboom!**
Gambar Sampul oleh **Solarpunk Cats**

Terbitan Pertama, Juli 2023

iv + 69 hlm, 11 x 17 cm
Anti-Hak Cipta

RAMU

Surel: penerbitramu@riseup.net
Situs: penerbitramu.noblogs.org
Instagram/Twitter: penerbitramu

Daftar Isi

Daftar Isi iii

Pendahuluan 1

‘Pemberontakan Agama’ Humanisme 5

Dialektika Liberalisme 13

Liberalisme Disipliner 29

Politik Kebencian 33

Strategi Perlawanan 45

Menuju Politik ‘Post-Liberalisme’ 53

Kesimpulan 63

Referensi 65

Tentang Penulis 69

Pendahuluan

SALAH satu masalah inti teori politik kontemporer adalah pertanyaan apakah liberalisme, atau haruskah, tetap netral dalam kaitannya dengan konsepsi normatif tentang kehidupan yang baik. Bagi para filsuf liberal seperti Rawls, prinsip 'keadilan sebagai keadilan' (*justice as fairness*) bukanlah mengacu pada asumsi moral secara keseluruhan atau konsepsi universal tentang kebaikan, melainkan hanya pada kerangka kerja netral yang mengarah pada konsepsi persaingan perihal kehidupan yang baik. Liberalisme netral berusaha mencapai konsensus kondisi 'masyarakat yang tertata dengan baik' sementara pada saat yang sama mempersilakan pluralitas identitas dan perspektif agama, filosofis, dan moral yang ditemukan dalam masyarakat kontemporer (lihat Rawls 1996: 35-40). Bagi Rawls, dengan kata lain, hak-hak netral diprioritaskan di atas konsepsi barang yang sarat nilai.

Di sisi lain, komunitarian keberatan bahwa gagasan hak individu yang dianggap netral ini mengandaikan jenis subjektivitas tertentu dan serangkaian kondisi yang memungkinkannya. Dengan kata lain, hak tak bisa dilihat sebagai sesuatu yang abstrak dan netral—hak tersebut tak bisa dilihat di luar bentuk-bentuk khusus subjektivitas dan asosiasi politik yang membuatnya ada. Misalnya, otonomi, individu yang memiliki hak berlandaskan liberalisme itu sendiri hanya bisa terwujud dalam tipe masyarakat tertentu dan kalau menganggap bisa lepas dari ini, sebenarnya tidak bisa (lihat Taylor 1985: 309). Menurut beberapa komunitarian, maka yang harus kita lakukan yakni menolak valorisasi liberal atas hak-hak individu dan kembali ke gagasan tentang kebaikan bersama dan nilai-nilai normatif secara universal.

Namun, bagaimana jika seseorang mengusulkan bahwa oposisi antara liberalisme dan komunitarianisme itu sendiri bermasalah dan perlu didekonstruksi? Misalnya, jelas bahwa gagasan liberal tentang hak yang abstrak tak arif dipertahankan tanpa mempertimbangkan kondisi sosial dan bentuk subjektivitas yang memungkinkannya. Liberalisme mengandaikan bentuk-bentuk subjektivitas tertentu—yang otonom, individu rasional misalnya—

tanpa mengakui kondisi yang kerap menindas saat subjektivitas ini dibentuk. Tapi, bukan berarti kita mesti sepakat dengan komunitarian dan sama sekali mencampakkan gagasan hak individu dan institusi liberal. Kendati faktanya hak merupakan hasil dari wacana, praktik disipliner atau mekanisme ideologis bukan berarti kita harus sepenuhnya mengabaikan valensi politik mereka. Arti sederhananya bahwa status mereka selalu bermasalah, ketergantungan dan tidak dapat ditetapkan. Di sini saya akan berargumen bahwa melalui pertimbangan kritik pemikir abad kesembilan belas Max Stirner terhadap liberalisme, kita bisa mendekati pertanyaan tentang batas-batas hak individu dengan cara baru. Stirner mengembangkan kritik radikal liberalisme berdasarkan interogasi dari premis dan fondasi esensialisnya. Dia mengeksplorasi pertanyaan tentang bagaimana dan dalam kondisi apa subjek liberal dibentuk, dan apa masalah teori liberal saat ini. Sementara liberalisme seolah-olah merupakan filsafat yang membebaskan manusia dari belenggu mistifikasi agama dan absolutisme politik, tetap saja, menurut Stirner, ia justru menundukkan individu pada disiplin yang baru dan menormalisasinya. Tentu saja, Stirner hanya melihat universalisme rasional yang abstrak dan netralitas

politik liberalisme sebagai bentuk baru keyakinan agama, kekristenan yang dibangkitkan kembali dalam kerangka cita-cita Pencerahan. Lebih dari itu, cita-cita ini sebagaui kedok serangkaian strategi yang dirancang guna meniadakan perbedaan individu. Jadi, bagi Stirner, gagasan hak individu tidak ada artinya tanpa mempertimbangkan relasi kekuasaan yang mendasarinya.

‘Pemberontakan Agama’ Humanisme

SEBAGAI salah satu filsuf Hegelian Muda yang kurang terkenal, umumnya sedikit teori kritis kontemporer yang memperhatikan karya Stirner. Dia terkenal justru karena kontroversi teoretis atas kritiknya terhadap idealisme dan menyusul penyangkalan terhadap dirinya oleh Marx dalam The German Ideology. Memang, beberapa orang mengacu apa yang disebut Marx ‘kerusakan epistemologis’ antara humanisme klasiknya dan ekonomi yang lebih matang itu terinspirasi kritik Stirner terhadap filsafat humanis Ludwig Feuerbach, dan bahwa serangan tanpa henti terhadap Stirner dalam The German Ideology merepresentasikan semacam upaya katarsis Marx guna mengusir momok humanisme dan idealisme dari pemikirannya sendiri (lihat Arvon 1978: 173-185). Namun, kritik Stirner terhadap humanisme Feuerbachian dalam The Ego and Its Own (diterbitkan pada 1844)

implikasinya jauh lebih radikal dan luas dari ini. Ini berperan pada semacam 'kerusakan epistemologis' dalam Pencerahan itu sendiri, membuka ruang teoretis guna menginterogasi wacana modernitas—identitas esensialnya dan kategori rasional dan moral. Kritik Stirner terhadap humanisme sangat penting bagi perkembangan tradisi pemikiran politik post-Pencerahan, dan beberapa orang berpendapat bahwa ia dapat dilihat sebagai pendahulu 'poststrukturalisme' kontemporer (lihat Koch 1997: 95-108).

Memang ada resonansi yang ekstra antara pemikiran Stirner dengan pemikiran 'poststrukturalis' belakangan seperti Foucault, Deleuze, Derrida, juga Lacan. Tapi sementara saya mengesampingkan pertanyaan, dan akan mengeksplorasi implikasi kritik Stirner terhadap humanisme Feuerbachian bagi teori politik liberal. Dalam The Essence of Christianity, Ludwig Feuerbach mengaplikasikan gagasan alienasi pada agama. Agama mengalienasi, menurut Feuerbach, sebab itu artinya kualitas dan kekuatan manusia turun takhta karena memproyeksikannya ke Tuhan yang abstrak di luar jangkauannya. Dengan melakukan itu, manusia menggantikan dirinya yang esensial, membuatnya teralienasi dan direndahkan: "Manusia merelakan kepribadiannya... ia menyangkal martabat manusia,

ego manusia." (Feuerbach 1957: 27-28). Jadi, bagi Feuerbach, predikat Tuhan sesungguhnya hanyalah predikat manusia sebagai makhluk spesies. Tuhan sekadar reifikasi ilusi kemanusiaannya manusia.

Mungkin Feuerbach bisa dipandang sebagai perwujudan proyek humanis Pencerahan demi membebaskan manusia dari belenggu alienasi agama dan mengembalikan manusia ke tempat yang seharusnya di pusat alam semesta, menjadikan manusia yang ilahi, yang terbatas menjadi yang tak terbatas. Kendati begitu, justru pembebasan sekuler manusia inilah yang digugat Stirner. Stirner berpendapat bahwa Feuerbach, dalam membalikkan urutan subjek dan predikat, sekadar membuat manusia menjadi Tuhan. Dengan kata lain, alih-alih menggulingkan kategori otoritas agama dan alienasi, Feuerbach malah hanya membalikkannya dan menempatkan manusia di dalamnya. Manusia, di mata Feuerbach, menjadi ekspresi tertinggi atribut-atribut ilahi ini. Menurut Stirner, dalam dialektika humanis ini manusia telah menggulingkan Tuhan dan menangkap untuk dirinya sendiri kategori yang tak terbatas, dengan demikian cuma mengabadikan, alih-alih menghancurkan ilusi agama. Stirner menyambut kritik Feuerbach perihal Kekristenan—bahwa yang tak terbatas

adalah ilusi, cuma jadi representasi kesadaran manusia, dan bahwa agama Kristen didasarkan pada diri yang terbelah dan teralienasi. Namun—dan inilah poin krusialnya—Stirner melampaui problematika ini dengan melihat esensi manusia, esensi yang, bagi Feuerbach, diasingkan via agama, sebagai abstraksi yang mengasingkan itu sendiri. Seperti Tuhan, esensi manusia menjadi cita-cita takhayul yang menindas individu:

> Sosok tertinggi memang esensi manusia, namun, karena itu hanya esensinya dan bukan dia sendiri, itu tetap tidak material entah itu kita melihatnya di luar dirinya atau melihatnya sebagai 'Tuhan', atau menemukannya dalam dirinya dan menyebutnya 'Esensi manusia' atau 'manusia'. Saya bukan Tuhan atau manusia, bukan esensi tertinggi atau esensi saya, dan oleh sebab itu di karakter utama semua adalah satu, apakah saya memikirkan seperti esensi di dalam diri saya atau di luar diri saya (Stirner 1995: 34).

Maksud Stirner bahwa dengan mencari yang suci dalam 'esensi manusia', dengan memposisikan manusia yang esensial dan menghubungkannya dengan kualitas-kualitas tertentu yang sampai sekarang dikaitkan dengan Tuhan, Feuerbach sekadar memperkenalkan kembali

alienasi agama. Di sini Stirner menghancurkan wacana humanisme dengan memperkenalkan divisi radikal antara manusia dan individu. Manusia menggantikan Tuhan sebagai abstraksi ideal yang baru—sebuah abstraksi yang sekarang mengalienasi dan menyangkal individu. Dengan menjadikan sifat-sifat dan kualitas-kualitas seperti itu penting bagi manusia, Feuerbach telah mengalienasi mereka yang tak memiliki kualitas-kualitas ini. Dalam humanisme, manusia menjadi seperti Tuhan, dan sama seperti manusia direndahkan di bawah Tuhan, demikian pula individu direndahkan di bawah makhluk yang sempurna ini, manusia. Bagi Stirner, manusia sama menindasnya, jika tidak lebih, dibandingkan Tuhan: "'Manusia' ialah Tuhan hari ini, dan rasa takut terhadap manusia telah menggantikan usangnya rasa takut terhadap Tuhan." (Stirner 1995: 165). Humanisme bisa dilihat sebagai agama sekuler baru yang didasarkan pada esensi manusia. Sama halnya dengan konsep Tuhan, konsep esensi yang radikal berada di luar individu. Hal ini semacam ilusi agama baru yang sama-sama menindas dan mengalienasi. Inilah sebabnya mengapa Stirner memandang humanisme Pencerahan, dengan wacana rasional dan moralnya yang seharusnya membebaskan orang dari mistifikasi dan

idealisme agama, justru hanya sebagai penemuan kembali Kekristenan: “Agama manusia hanyalah puncak gunung es metamorfosis agama Kristen” (Stirner 1995: 158).

Masalahnya humanisme, menurut Stirner, adalah asumsi universal tentang esensi manusia. Konsep tentang manusia sudah menggeneralisasi yang abstrak, esensi suci yang menghadapkan individu dengan norma yang seharusnya dimuliakan dan dijunjung tinggi. Manusia seharusnya hidup di dalam diri setiap individu namun melebihi dirinya sebagai cita-cita tertinggi yang harus dicita-citakan:

> Manusia menjangkau melampaui setiap individu manusia, namun—meskipun ia menjadi ‘esensinya’—sebenarnya bukan esensinya (yang lebih suka sendirian sebagaimana individu itu sendiri), melainkan seorang jenderal dan ‘lebih tinggi’, ya, bagi ateis , ‘esensi tertinggi’ (Stirner 1995: 38).

Manusia adalah abstraksi universal yang mengklaim ‘berbicara untuk’ atau merepresentasikan individu. Hantu tuhan/manusia, hantu humanisme ini, menurut Stirner, menghantui pemikiran kita. Ia menjadi dasar bagi dunia ideologi berhala yang merenggut otoritas absolutnya dari esensi manusia dan menjebak kita

dalam paradigmanya yang kaku. "Kawan," kata Stirner, "pikiranmu dihantui... Kau membayangkan hal-hal hebat, dan menggambarkan untuk dirimu sendiri seluruh dunia ketuhanan yang menyebabkanmu ada, alam roh yang kau anggap memanggilmu, sebuah cita-cita yang memanggilmu." (Stirner 1995: 43). Kesadaran modern dihantui oleh banyak hantu atau '*spooks*', begitu Stirner menyebutnya. Individu diganggu oleh 'ide-ide tetap'—pelbagai konsep abstrak dan generalisasi seperti moralitas, rasionalitas, dan esensi manusia. Ide-ide ini menjadi mutlak, dengan asumsi kesakralan yang nyaris religius dalam masyarakat sekuler modern kita. Dunia dibebaskan dari belenggu sengkarut Kekristenan, dan hanya demi terjerembab ke dalam kegelapan baru.

Dialektika Liberalisme

MELALUI kritik terhadap Feuerbach ini, Stirner membalikkan humanisme pada dirinya sendiri, memperkenalkan terobosan radikal dalam tradisi Pencerahan. Meskipun mengklaim sebagai manusia yang bebas, sebenarnya wacana humanisme dipandang sebagai yang memperkenalkan bentuk-bentuk baru penaklukan dan alienasi, mengganyang individu dalam generalisasi abstrak dan cita-cita universalnya. Bagi Stirner, ekspresi politik dominasi baru inilah liberalisme. Liberalisme merupakan politik sekuler untuk zaman sekuler, mitra politik epistemologi Pencerahan—mendasarkan dirinya pada sebab dan akibat daripada absolutisme dan tirani. Namun, bagi Stirner, liberalisme memiliki wajah Janus[1]—pembebasan manusia

1 John Gray juga membuka kedok sisi lain atau wajah liberalisme. Dalam The Two Faces of Liberalism ia menunjukkan, ada antagonisme sentral dan belum terselesaikan antara dua dimensi liberalism—yang pertama ialah yang melihat toleransi liberal sebagai pengejaran konsensus

dari penindasan dan tirani seiring dengan dominasinya terhadap individu. Dalam kontra-dialektika, Stirner menyajikan cara di mana liberalisme berkembang melalui serangkaian permutasi politik, dan memuncak baik pada pembebasan akhir manusia dan penundukan total individu.

Dialektika tersebut dimulai dengan munculnya 'liberalisme politik'—yang menurut Stirner sarat dengan perkembangan negara modern. Setelah runtuhnya rezim kuno, sebuah lokus kedaulatan baru pun muncul—negara republik yang demokratis. Bentuk aturan ini sangat modern, berlandaskan gagasan netralitas dan transparansi institusional. Aturan negara liberal menggantikan politik absolutisme dan

rasional universal dan bentuk kehidupan yang ideal; yang kedua ialah yang mengakui ketidakmungkinan mencapai konsensus ini, sebaliknya berusaha untuk mendamaikan konflik antara cara hidup yang bersaing dan plural tanpa mengungguli yang satu di atas yang lain (lihat Gray 2000: 1). Wajah pertama yang Gray anggap berpotensi mendominasi karena menilik cita-cita universal yang akan mengarah pada penolakan perbedaan dan pluralitas. Kritik Stirner, dengan cara yang sama, menunjukkan potensi dominasi dalam kecenderungan universalisasi liberalisme dan anggapan esensialis yang berasal dari Pencerahan. Mungkin, seperti yang akan saya usulkan nanti, pemikiran Stirner—seperti pemikiran Gray—bisa dipandang sebagai yang menyiratkan suatu bentuk liberalisme atau 'post-liberalisme' yang mengakui pluralitas, dan tidak berusaha memaksakan identitas dan nilai yang berbeda di bawah sudut pandang universal.

obskurantisme yang berasosiasi dengan tatanan feodal lama. Di kedudukan sistem hierarki dan privilese yang usang, liberalisme politik memantapkan dirinya di atas prinsip persamaan hak yang formal—persamaan di mata hukum, misalnya, dan akses yang setara dan tanpa perantara ke lembaga-lembaga politik. Liberalisme politik bisa saja dilihat, dalam pengertian ini, sebagai lawan politik logis-nya Pencerahan—ia dibangun di atas praanggapan subjek borjuis yang rasional, otonom, dan memiliki hak, yang telah dibebaskan dari belenggu privilese aristokrat dan sekarang kebebasan ini bisa diekspresikan di ruang publik.

Namun, Stirner mendeteksi beberapa masalah pada liberalisme politik. Pertama, gagasan kesetaraan formal dari hak politik tidak diakui, dan tentu saja mereduksi perbedaan individu. Bukan berarti saya mengatakan bahwa Stirner memandang salah kesetaran yang seperti itu—apa yang dikritiknya adalah cara, melalui logika liberalisme politik, individu direduksi menjadi penyamarataan hak yang disetujui oleh negara. ‘Kesetaraan hak’ artinya sekadar bahwa “negara tidak menghargai pribadi saya, bahwa untuk itu saya, seperti setiap orang lain, tak lebih dari seorang manusia...” (Stirner 1995: 93). Dengan kata lain, Stirner menentang cara negara, yang

memanfaatkan doktrin kesetaraan hak, mereduksi semua perbedaan individu menjadi identitas politik umum yang anonim di mana individualitasnya ditelan.

Selain itu, gagasan tentang hak politik ini terbatas—negaralah yang memberikannya kepada individu dan oleh sebab itu bersifat formal dan kosong. Alih-alih memberikan otonomi individu dari otoritas politik negara, seperti klaim konvensional dari liberalisme, justru itu cuma memberi individu akses tanpa perantara ke negara (atau lebih tepatnya negara ke individu) sehingga mempersilakannya untuk didominasi dengan lebih efektif. Dengan kata lain, liberalisme politik bisa dilihat sebagai logika yang mengatur relasi individu dengan negara, memotong seluk-beluk kompleks relasi feodal—persepuluhan, serikat pekerja, komune, dan sebagainya—dan memudahkan relasi yang lebih nyata dan absolut dengan negara. Sementara hal ini seolah-olah membebaskan individu akan aturan yang sewenang-wenang, ia juga justru menghilangkan hambatan dan aturan jamak yang sampai sekarang tegak di antara kuasa politik dan individu, sehingga menutup ruang-ruang otonom yang tidak disentuh oleh kehidupan politik. Liberalisme politik tidak terlalu pluralistik, dan tidak cukup pluralistik.

Mungkin keistimewaan kritik ini disebabkan fakta bahwa di sini Stirner memikirkan konsepsi Hegelian menyoal negara universal yang akan mengatasi kepentingan diri dan egoisme partikularistik masyarakat sipil (*Gesellschaft*). Kepentingan pribadi inilah yang ingin dilindungi Stirner sebagai landasan perbedaan individu, dan dia memandang negara liberal sebagai institusi yang mengganggu individualitas ini, meski negara liberal mengklaim sebagai perwujudan pembebasan. Oleh karena itu, sebagaimana Marx berpendapat kebebasan beragama sama artinya bahwa agama semakin bebas mengalienasi individu dalam masyarakat sipil, demikian pula Stirner mengklaim bahwa kebebasan politik sama artinya bahwa negara semakin bebas mendominasi individu:

> ‘Kebebasan politik’, bagaimana seharusnya kita memahaminya? Apakah kebebasan individu dari negara dan hukumnya? Tidak; justru sebaliknya, individu-individu tunduk pada negara dan hukum negara. Lalu mengapa kebebasan? Karena seseorang tak lagi dipisahkan dari negara oleh perantara, melainkan berada di posisi yang berelasi langsung dan dekat dengannya; karena seseorang ialah—warga negara... (Stirner 1995: 96).

Gugatan tentang kewarganegaraan ini menuntun kita ke masalah selanjutnya. Bagi Stirner, wacana liberalisme politik merupakan semacam bentuk subjektivitas—subjektivitas warga borjuis—yang dipaksakan individu guna menyesuaikan diri. Mode subjektivitas kewarganegaraan didasarkan pada kepatuhan dan pengabdian yang terang-terangan terhadap negara modern. Agar individu mendapatkan hak dan privilese kewarganegaraan, ia mesti menyesuaikan diri dengan norma-norma tertentu—misalnya, nilai-nilai borjuis industri dan tanggung jawab. Di balik paras liberalisme politik, lantas, ada serangkaian strategi normalisasi dan teknik disipliner yang dirancang untuk menaklukkan individu, mengubahnya menjadi 'warga negara yang baik'. Individu merasakan dirinya tersubordinasi dalam tatanan rasional dan moral di mana mode subjektivitas tertentu dibangun sebagai hal yang esensial dan tercerahkan, dan alasan perbedaan pendapat dimarginalisasi. Dengan cara ini, kategori kewarganegaraan borjuis menciptakan serangkaian identitas yang dikecualikan. Proletariat, bagi Stirner, merujuk pada mereka yang tidak atau tidak mampu hidup sesuai dengan norma borjuis—gelandangan, pelacur, tuna wisma, penjudi yang mengharu biru, orang miskin—mereka yang "tak akan rugi"

(Stirner 1995: 102). Identitas rendahan ini ialah orang asing yang dikecualikan dari warga borjuis liberal—dan juga suplemennya yang berbahaya. Lebih dari itu, ada lagi kelas buruh yang masih dikucilkan dan dieksploitasi di bawah tatanan borjuis liberal, dan yang harus menguasai tenaga kerja mereka sendiri untuk menggulingkan sistem relasi ini (Stirner 1995: 105). Terlepas rujukan potensi radikal kelas pekerja industri ini, namun, diagnosis Stirner menyoal masyarakat liberal modern jelas berbeda dengan diagnosis Marx. Fokus Stirner pada relasi pengecualian ketimbang eksploitasi ekonomi, meskipun ini bagian dari itu. Itulah sebabnya, bagi Stirner, proletariat mengacu pada posisi rendahan yang absolut—yakni mereka yang tak punya tempat dalam masyarakat, yang secara radikal dikeluarkan dari semua gagasan kewarganegaraan, bahkan dari relasi kerja dan timbal balik. Barangkali ini kelas yang disebut Marx sebagai lumpenproletariat.

Masalah liberalisme politik, menurut Stirner, adalah absolutisme rasional dan moral yang mengiringinya, dan cara ini menyangkal perbedaan individu dan menetapkan norma-norma universal yang mengecualikan identitas tertentu. Stirner mendeskripsikan kaum liberal orang-orang yang fanatik, dan liberalisme

sebagai agama rasional baru yang sekuler—sebuah agama di mana negara modern telah menggantikan Tuhan, dan di mana hukum-hukum rasional berperan fundamental, absolut, dan menindas seperti fatwa Kristen. Tentu saja, justru melalui wacana liberal tentang hak dan kebebasan universallah individu semakin didominasi dan tunduk pada norma-norma yang mengalienasi.

Argumen Stirner, dominasi ini diintensifkan dalam artikulasi kedua liberalisme—yang ia sebut 'liberalisme sosial'. Ketika dalam wacana liberalisme politik, kesetaraan dibatasi pada formalitas hak politik dan hukum, sosial liberal menuntut agar prinsip kesetaraan diperluas ke ranah sosial dan ekonomi—orang harus setara secara ekonomi dan sosial serta politik. Hal ini hanya bisa dicapai melalui penghapusan properti pribadi, yang dipandang sebagai relasi yang mengasingkan dan menghilangkan kepribadian. Sebaliknya, semua masyarakat harus memiliki properti dan mendistribusikannya secara merata. Ketika sebelumnya individu bekerja untuk dirinya sendiri, sekarang dia harus bekerja untuk kepentingan seluruh masyarakat. Hanya lewat pengorbanan ego individu untuk masyarakat, menurut kaum sosial liberal, umat manusia dapat membebaskan dirinya dan

berkembang sepenuhnya.

Kendati begitu, Stirner mendeteksi di balik pembahasan pembebasan sosial ini sebagai penyangkalan lebih lanjut terhadap individu dan intensifikasi penindasan. Sementara kaum sosial liberal—atau sosialis seperti yang mereka pahami dalam analisis ini—mengklaim berjuang demi kesetaraan, malah yang tak bisa ditoleransi mereka, menurut Stirner, adalah egoisme individu: “Kami ingin membuat egois menjadi tidak mungkin! Kami ingin membuat semuanya ‘anak yang tak terpelihara (Lumpen)’; kita semua mesti tak memiliki apa-apa, yang maksudnya ‘semua boleh memiliki’” (Stirner 1995: 105). Dengan kata lain, di balik wacana kesetaraan sosial dan ekonomi untuk semuanya, ada kebencian yang merusak dan malu-malu terhadap perbedaan individu. Stirner berpendapat bahwa, terlepas dari pembatasannya, liberalisme politik masih melanggengkan ruang terbatas khusus bagi individualitas—dalam properti pribadi, misalnya, yang sekarang ingin dihilangkan oleh kaum sosialis. Dalam melakukannya, mereka barangkali menghapus salah satu dari minimnya tempat otonomi individu yang tersisa. Dengan demikian, kesetaraan sosial dan kesamarataan merupakan cara yang sangat efektif untuk membatasi otonomi individu. Oleh karenanya,

masyarakatlah yang menjadi wadah baru atas kedaulatan dan dominasi, bukan negara liberal. Sekali lagi, individu diasingkan oleh generalisasi yang abstrak, kalau kata Stirner. Masyarakat sudah menjadi hantu ideologis baru yang merendahkan individu, dan membentuknya sebagai identitas tertentu. Sebagaimana negara liberal, gagasan masyarakat dipandang sebagai hal yang sakral dan universal, menuntut individu agar sama-sama mengorbankan dirinya dan terang-terangan mematuhinya.

Namun dialektika liberalisme yang tak terhindarkan ini terus lestari—dan saat ini bahkan gagasan masyarakat dipandang tak cukup universal. Karena liberalisme sosial didasarkan pada buruh, ia dipandang masih terperangkap dalam paradigma materialisme dan, oleh karena itu, egoisme. Buruh dalam masyarakat sosialis masih bekerja untuk dirinya sendiri, meskipun kerjanya diatur oleh keseluruhan sosial. Kemanusiaan justru harus berjuang untuk tujuan yang lebih ideal, abstrak, dan universal. Di sini, menurut Stirner, dimensi ketiga dan terakhir dari liberalisme pun muncul—'liberalisme humanis'. Liberalisme yang humanis merupakan tahap akhir dalam dialektika liberalisme—rekonsiliasi akhir umat manusia dengan dirinya sendiri. Saat dua tahap liberalisme sebelumnya

masih menjaga jarak antara kemanusiaan dan tujuannya melalui pengabdian pada ide-ide eksternal—negara dan masyarakat—liberalisme humanis mengklaim pada akhirnya menyatukan kita dengan tujuan akhir kita—kemanusiaan itu sendiri. Dengan kata lain, orang harus memperjuangkan cita-cita internal manusia dan esensi kemanusiaan. Demi tujuan ini, setiap jenis kekhasan dan perbedaan harus diatasi demi kemuliaan umat manusia yang lebih besar. Perbedaan individu dihapuskan begitu saja lewat seruan guna mengidentifikasi esensi manusia dan kemanusiaan dalam diri setiap orang: "Lepaskanlah segala sesuatu yang khas dalam dirimu, kritiklah. Jangan jadi orang Yahudi, jangan pula Kristen, melainkan jadilah manusia, lain tidak. Tegaskan kemanusiaanmu melawan setiap spesifikasi yang membatasi" (Stirner 1995: 114). Bagi kaum humanis liberal, cita-cita kemanusiaan universal ini, di mana melampaui perbedaan individu, adalah tujuan akhir manusia—keadaan sempurna dan harmoni di mana manusia akhirnya dibebaskan dari dunia objektif eksternal.

Sungguhpun, tahapan akhir pembebasan manusia ini juga merupakan penghapusan akhir dan tepat atas ego individu. Kalau kata Stirner, seperti yang kita lihat, tak ada yang esensial

menyoal kemanusiaan atau umat manusia—mereka bukan apa-apa selain hanya hantu ideologis yang mengikat individu dengan eksternal dan kesamaan yang ganjil. Tidak ada esensi kemanusiaan yang bersemayam dalam diri setiap individu yang mesti diwujudkannya sepenuhnya, sebagaimana yang diinginkan oleh wacana humanisme. Lebih tepatnya, esensi manusia adalah sesuatu yang secara hakiki asing dan eksternal bagi individu. Oleh karena itu, Stirner melihat proklamasi pembebasan umat manusia sebagai puncak gunung es dari subordinasi progresif dan keterasingan individu. Dengan kata lain, karena setiran humanis dalam mengatasi alienasi, alienasi individu malah tercapai secara konkret. Liberalisme humanis, bagi Stirner, hanyalah ekspresi politik penyerahan terakhir atas ego individu ini. Kita sudah lihat bagaimana pelbagai bentuk liberalisme semakin membatasi ruang otonomi individu. Begitu properti pribadi dihapuskan, egoisme mengungsi ke dalam pikiran dan pendapat individu. Sekarang, bagaimanapun, meskipun ini ditolak di bawah liberalisme humanis—kini pendapat individu direbut setir kemudinya oleh pendapat umum manusia (Stirner 1995: 116). Tak berhenti di situ, liberalisme humanis berusaha mengabolisikan segala bentuk partikularitas dan perbedaan.

Perbedaan etnis, kebangsaan, agama—bahkan apapun yang memungkinkan suatu bentuk keterpisahan atau keunikan—semuanya harus melebur menjadi kemanusiaan yang universal. Dengan demikian, kita melihat dalam liberalisme humanis dominasi yang komplit dari yang umum atas yang khusus. Menurut Stirner, kaum humanis paling jijik dengan pelacur, karena dia "'mengubah tubuhnya menjadi mesin penghasil uang'" mengotori kemanusiaannya sendiri (Stirner 1995: 113). Dengan cara ini, liberalisme humanis, meskipun, atau lebih tepatnya karena, universalitas dan inklusivitas yang diproklamirkannya, menciptakan serangkaian identitas yang terpinggirkan dan termarginalisasi.

Tentu saja, justru melalui identitas-identitas yang dipinggirkan inilah subjek liberal membentuk universalitasnya sendiri. Seperti yang ditunjukkan Stirner, sosok manusia yang menjadi pusat humanisme dan liberalisme, selalu dihantui oleh yang lain—*un-man* atau *Unmensch*. *Un-man* ialah bagian individu yang tersisa dari proses dialektika, dan yang tidak bisa dikategorikan ke dalam identitas umum kemanusiaan: "Secara keseluruhan liberalisme memiliki musuh yang mematikan, lawan yang tak terkalahkan... sisi di mana manusia berdiri yakni *un-man*, individu, egois." (Stirner 1995: 125).

Bisa saja *un-man* dipahami dalam istilah psikoanalisis sebagai Lacanian sesungguhnya—sisa yang tidak mampu direduksi, yang tidak bisa diintegrasikan ke dalam Tatanan Simbolik. Berangkat dari situ, ada titik di mana dialektika liberalisme yang universal sepenuhnya gagal menggabungkan perbedaan—maka perbedaan tetap ada, bahkan meski dalam bentuk hantu dari *un-man*, sebagai ekses radikal yang lolos dari logikanya.

Kritik terhadap dialektika yang berseteru dengan perbedaan ini merupakan tema yang akrab bagi para pemikir poststrukturalis. Gilles Deleuze, misalnya, mengeksplorasi pemikiran Nietzsche dalam kaitannya dengan penolakan dialektika Hegelian. Menurut Deleuze, Nietzsche menunjukkan bahwa oposisi yang menjadi pusat struktur dialektika—tesis dan antitesis—semata-mata dangkal, dan menutupi kesalahpahamannya tentang perbedaan dan upayanya untuk mendamaikannya dengan logika yang Sama. Apalagi, Deleuze melihat Stirner sebagai salah satu 'avatar dialektika', sebagai "ahli dialektika yang menyatakan nihilisme sebagai kesahihan dialektika." (Deleuze 1992: 161). Kritik Stirner terhadap liberalisme tampaknya mengarah pada hal ini. Seperti yang telah saya kemukakan, dengan tepat Stirner menggunakan struktur dialek-

tika untuk mencabik-cabik dialektika itu sendiri, dan untuk mengeksposnya sebagai puncaknya, bukan kemenangan kebebasan atau rasionalitas, melainkan universalisasi keterasingan dan mistifikasi. Kebenaran proses yang sangat rasional ini yakni hantu manusia dan esensi manusia, ilusi tertinggi. Dialektika liberalisme, seperti yang telah kita lihat, menjabarkan dirinya dalam dominasi individu dan pengucilan perbedaan. Oposisi antara artikulasi liberalisme yang berbeda—politik, sosial, dan humanis—hanyalah tahapan dalam pengungkapan makna baru, logika dominasi baru. Apa yang dilakukan Stirner adalah menunjukkan cara di mana liberalisme muncul dan mengartikulasikan dirinya sebagai bagian dari proses dialektis, yang bertujuan untuk menyangkal perbedaan dan keganjilan.

Liberalisme Disipliner

OLEH karena itu dalam melihat liberalisme Stirner melampaui pandangan konvensional, bukan sebagai sistem politik tertentu atau seperangkat institusi, melainkan sebagai semacam ‘teknologi’ yang bergerak melalui simbolisasi politik yang berbeda dan mencontohkan dirinya dengan cara lain. Bisa saja ini dipahami sebagai teknologi disipliner—karena ini melibatkan mediasi antara individu dan norma-norma lagi institusi yang membentuknya sebagai subjek. Sebab itu, liberalisme merupakan artikulasi politik gagasan esensi manusia, dan bisa dipandang sebagai strategi dalam membentuk individu berdasarkan esensi ini—sebagai subjek norma eksternal, mekanisme ideologis, dan institusi politik. Inilah strategi yang berjalan berdasarkan kontrol politik yang ganjil dan semakin diperkuat. Maka, kita melihat bahwa dalam liberalisme politik, yang pura-pura

sebagai wacana hak yang menjamin kebebasan individu atas penindasan politik, individu justru dirancang sebagai subjek negara. Dalam wacana liberalisme sosial, individu terikat pada aturan kolektif eksternal lewat penundukan akan gagasan bermasyarakat. Liberalisme humanis, seperti yang kita lihat, menyempurnakan penundukan ini lewat normalisasi individu berdasarkan cita-cita umat manusia. Maka, liberalisme dapat dipahami sebagai 'penjinakan' yang progresif terhadap individu—pelarangan atas perbedaan dan singularitasnya—dengan merancangnya sebagai subjek berbagai institusi dan norma. Negara, misalnya, "turun gunung guna menjinakkan orang-orang yang berhasrat; dengan kata lain, tanpa tedeng aling-aling sesuai keinginannya, dan apa yang ditawarkannya ditujukan untuk memuaskan keinginan tersebut." (Stirner 1995: 276). Dengan kata lain, liberalisme tidak beroperasi berdasarkan represi yang terang-terangan dan sederhana—mekanismenya jauh lebih licik. Sebaliknya, ia beroperasi setelah merancang individu di sekitar subjektivitas tertentu yang secara aktif mendambakan dominasinya sendiri. Di sini bisa dikatakan bahwa Stirner telah menemukan, lebih dari satu abad sebelum Foucault dan Deleuze, sebuah paradigma kekuasaan pasca-'yuridis', pasca-represif

yang beroperasi menggunakan penundukan diri.[2] Setidak-tidaknya, jelas bahwa diagnosis Stirner tentang liberalisme laksana normalisasi, teknologi disipliner memiliki implikasi mendasar tidak hanya untuk pemahaman kontemporer liberalisme, namun juga untuk konseptualisasi kekuasaan dan ideologi dalam teori politik. Stirner telah membuka kedok sisi bawah liberalisme yang tidak diakui—di balik bahasa hak, kebebasan, dan cita-cita universal, ada jaringan rahasia teknologi disipliner dan praktik normalisasi yang dirancang untuk mengatur individu.

Rasionalitas bisa saja dipandang sebagai salah satu dari teknologi disipliner liberal ini. Argumen Stirner bahwa liberalisme, upaya untuk memaksakan tatanan rasional universal di dunia: "'Liberalisme tidak lain adalah pengetahuan tentang akal, yang diterapkan pada relasi kita saat ini.' Tujuannya yakni 'tatanan rasional', 'perilaku moral'... Namun, ketika akal berkuasa, maka oranglah yang menyerah." (Stirner 1995: 96). Kendati demikian, Stirner tidak serta merta menentang rasionalitas itu sendiri, melainkan menekankan pada wacana universal dan absolut. Kebenaran rasional selalu disingkirkan

2 Misalnya, Gilles Deleuze berpendapat bahwa hasrat menginginkan represinya sendiri (lihat Deleuze & Parnet 1987: 133).

dari cengkeraman individu dan dipegang ala tirani, sehingga menimbulkan alienasi eksternal yang sangat lancar yang diharapkan agar seseorang mematuhinya. Kebenaran rasional tak memiliki makna nyata di luar perspektif individu. Menurut Stirner, seharusnya kita tidak terpesona lagi dengan klaim kebenaran dan moralitas transendental—mereka cuma wacana yang biasanya berlandaskan motif yang paling kejam, khususnya keinginan untuk berkuasa dan mendominasi. Hal ini juga terjadi pada moralitas, sebagai 'ide tetap' esensialis lainnya yang tujuannya untuk memaksakan kode norma dan perilaku tertentu pada individu. Moralitas tak lebih dari sisa-sisa kekristenan, hanya kamuflase sekuler liberal yang baru. Stirner memaparkan keinginan untuk berkuasa, kekejaman dan dominasi di balik ide-ide moral: "Pengaruh moral dimulai saat dimulainya penghinaan; ya, tidak lain itulah kehinaan itu sendiri, hancurnya dan tertekuknya amarah (Mutes) menjadi rendah hati (Demut)." (Stirner 1995: 75). Semangat moralitas dan rasionalitas adalah penyakit endemik masyarakat liberal, kalau kata Stirner. Idealisasi moral menguasai hati nurani sekuler modern seperti yang sudah-sudah dilakukan agama, menyangkal kebebasan inderawi individu dan menanamkan rasa bersalah dan penyangkalan diri.

Politik Kebencian

KRITIK terhadap moralitas dan rasionalitas ini sama pentingnya dengan Nietzsche. Nietzsche juga berbicara mengenai cara ide-ide moral dan rasional mendominasi kesadaran modern dan membuat individu melawan dirinya sendiri. Baik Stirner maupun Nietzsche melihat liberalisme tak ubahnya sebagai Kekristenan yang didasarkan pada kebencian terhadap perbedaan dan individualitas. Sementara tujuan saya di sini bukan untuk membandingkan antara Stirner dan Nietzsche, melainkan saya akan mengeksplorasi relasi tertentu antara kedua pemikir—terutama pada pertanyaan subjektivitas liberal modern—supaya kita lebih jelas dalam melihat liberalisme. Mungkin diusulkan bahwa kedua pemikir tersebut terlibat dalam kontra-sejarah atau silsilah modernitas—di mana cita-cita tertingginya terbongkar, memperlihatkan keinginan untuk berkuasa di belakang mereka.

Bagi Stirner, seperti telah kita lihat, liberalisme didasarkan pada gagasan esensi manusia yang diharapkan sesuai dengan individu. Kritik Stirner justru membuat ide esensi ini dalam masalah, dalam mengekspos fungsi ideologi dan relasi kekuasaannya yang diwujudkan melaluinya. Maka, esensi manusia tidak bisa lagi dianggap sebagai kepastian ontologis—lebih tepatnya statusnya telah menjadi gugatan politik. Hal ini memiliki implikasi yang sangat besar bagi liberalisme karena, seperti yang ditunjukkan Stirner, liberalisme didasarkan pada pemahaman esensialis tentang individu—pada ide tentang subjek rasional dan moral universal. Bagi Nietzsche, gagasan tentang subjek manusia yang esensial ini juga bermasalah. Bergerak lebih jauh dan menentang tradisi humanis Pencerahan, Nietzsche curiga terhadap proklamasi kaum modernis yang terlalu percaya diri tentang Kematian Tuhan ini: "peristiwa yang luar biasa itu masih berjalan, masih berkeliaran; itu belum sampai ke telinga manusia..." (Nietzsche 1974: 182). Meskipun kita telah membunuh Tuhan, kita belum siap untuk peristiwa ini—kita masih terjebak dalam kategori metafisika, dalam mode kesadaran religius. Sederhananya Tuhan diciptakan kembali dalam diri Manusia—rekonsiliasi dialektis

antara Manusia dan Tuhan yang ditemukan dalam Feuerbach dan Hegel hanyalah titik tertinggi nihilisme Kristen dan kemenangan kekuatan reaktif 'penyangkal kehidupan'. Manusia sekadar bagaikan cara mereproduksi yang ilahi. Laiknya Stirner, Nietzsche melihat humanisme hanya sebagai metamorfosis terakhir dari Kekristenan. Moralitas itu hanya ketidakmampuan kita untuk melepaskan Kekristenan: "Mereka menyingkirkan Tuhan Kristen, dan sekarang merasa berkewajiban semakin berpegang teguh pada moralitas Kristen." (Nietzsche 1990: 80).

Kesadaran Kristen ini, yang kini merasuki humanisme, dijangkiti penyakit moral tertentu yang mewabah pada kondisi modern—kebencian. Kebencian adalah penyangkalan hidup, menurut Nietzsche, karena itulah balas dendam dan dendam yang lemah dan lara terhadap yang kuat dan sehat. Nietzsche menelusuri silsilah kebencian dengan apa yang dia sebut 'pemberontakan budak belian' pada moralitas. Sebelumnya, nilai-nilai baik dan buruk ditentukan berdasarkan hierarki alami, di mana yang baik berarti mulia dan agung, berlawanan dengan makna buruk yang diposisikan rendah dan udik. Namun, sistem nilai yang luhur ini mulai dirusak oleh pemberontakan budak belian pada

moralitas—yang baik mulai disamakan dengan yang rendah dan lemah, dan yang buruk dengan yang kuat dan berkuasa (Nietzsche 1994: 19). Inversi ini mengajukan semangat balas dendam dan kebencian yang merusak ke dalam penciptaan nilai-nilai. Dari kebencian bawah tanah yang tak terlihat inilah yang menumbuhkan nilai-nilai yang kemudian dikaitkan dengan kebaikan—belas kasihan, altruisme, dan *menye-menye*. Nilai-nilai politik juga tumbuh dari akar beracun ini. Prinsip-prinsip kesetaraan dan demokrasi muncul dari semangat balas dendam dan kebencian yang sama terhadap yang berkuasa. Nietzsche di sini berbagi kecurigaan dengan Stirner tentang persamaan hak dan teori politik berdasarkan prinsip ini—termasuk liberalisme dan sosialisme. Liberalisme dilihat, kemudian, sebagai artikulasi politik akan kebencian Yahudi-Kristen—keinginan untuk berkuasa atas yang lemah atas yang kuat, atas keinginan menurunkan setiap orang ke tingkat yang menyedihkan.

Argumen saya, diagnosis tentang kebencian-nya Nietzsche mampu menginformasikan kritik Stirnerian terhadap liberalisme yang sedang saya coba kembangkan. Coba kesampingkan beberapa perbedaan politik mereka—misalnya Stirner tidak berbagi nostalgia-nya Nietzsche perihal aristokrasi dan valorisasi

hierarki dan ketidaksetaraan—kedua pemikir tersebut tetap terlibat pada kritik serupa terhadap impuls pemerataan dan religiusitas sekuler dari sistem politik modern semacam liberalisme. Bagi Stirner dan Nietzsche, masalah liberalisme dan pelbagai cabang politiknya, yakni bahwa ia menyangkal perbedaan dan keunikan individu dengan mereduksi setiap orang ke tingkat formal yang sama berdasarkan citra ideal dan universalitas esensi manusia.[3] Citra Feuerbachian tentang manusia seperti dewa—dijiwai dengan rasionalitas, kebaikan, dan kerendahan hati—itu bagi Nietzsche, begitupun Stirner, kebalikan citra pengorbanan individu di altar humanis kesetaraan, belas kasihan, dan penyiksaan diri. Barangkali, dengan kata lain, kita harus melihat melampaui prinsip liberal formal soal persamaan hak guna melihat semangat kebencian yang menginfeksi akarnya—keinginan untuk berkuasa dari yang lemah melawan yang kuat yang ada di bawahnya. Kebencian ini, Nietzsche menunjukkan, memusuhi perbedaan—itulah

3 John Gray juga menunjukkan potensi penyusutan perbedaan yang disebabkan oleh kesetaraan liberal, terutama ketika diartikulasikan dalam hal akses ke gagasan yang mapan secara universal tentang kehidupan yang baik: "Masyarakat kuno lebih ramah akan perbedaan dibandingkan kita. Hal ini sebagian karena gagasan tentang kesetaraan manusia lemah atau tidak ada. Modernitas tidak dimulai dengan pengakuan akan perbedaan tetapi tuntutan akan keseragaman." (Gray 2000: 4).

sikap menyangkal hal-hal yang mengafirmasi kehidupan, mengatakan 'tidak' untuk hal-hal yang berbeda, apa yang 'di luar' atau 'berlainan'. Kemudian, sikap reaktif didefinisikan berdasarkan ketidakmampuannya untuk memberi nilai pada apa pun kecuali bertentangan dengan sesuatu yang lain. Yang lemah, dengan kata lain, membutuhkan keberadaan musuh eksternal ini untuk mengidentifikasi diri mereka sebagai yang 'baik' (Nietzsche 1994: 21-22). Sikap reaktif tidak mampu memahami perbedaan kecuali dengan memasukkannya ke dalam struktur moralnya dan mendefinisikannya dalam istilah oposisi. Apa yang berbeda dengan dirinya sendiri tentu dianggap buruk, malahan karena tanpa eksternal yang lain ini ia tidak mampu mendefinisikan dirinya sebagai yang baik.

Mungkin kita bisa memahami liberalisme dalam pengertian ini—tepatnya laksana logika politik yang terinfeksi kebencian terhadap perbedaan dan individualitas. Bagi Stirner, individu-individu yang menyimpang dari norma -norma moral dan rasional yang diterima liberalisme—lumpenproletariat, pelacur, gelandangan, dan sebagainya—dikeluarkan dari pemerintahan liberal. Hal ini bisa dilihat dalam hal sikap kebencian yang dilembagakan terhadap apa yang berbeda atau kelainan—yang tidak

sesuai dengan subjek liberal yang ideal. Kita juga sudah lihat cara di mana, dalam masyarakat li-beral, individu itu sendiri terburai antara identifikasi dengan subjektivitas liberal, dan pengakuan atas elemen-elemen dirinya yang tidak atau tidak bisa sesuai dengan keidealan ini, dan yang dilihat sebagai patologis, tak manusiawi dan sering ditindas. Maka individu pun teralienasi dan "takut pada dirinya sendiri" (Stirner 1995: 41). Dengan cara ini kebencian berbalik melawan diri sendiri dan menjadi penyakit. *Un-man*-nya Stirner tak hanya mengacu soal perbedaan di luar subjek liberal modern, namun juga tentang perbedaan di dalam dirinya. Sangat gampang kita menerapkan argumen ini pada masyarakat liberal modern, di mana identitas tertentu—seperti pengangguran, pecandu narkoba, tunawisma, pasien psikiatri, imigran ilegal, dan orang yang bergantung pada kesejahteraan—dimarginalisasi karena tidak sesuai dengan cita-cita liberal perihal subjek yang mandiri, independen, bertanggung jawab, dan percaya pada diri sendiri. Seluruh serangkaian hukuman, pendisiplinan dan sanksi sosial diterapkan pada mereka yang papa—pelanggaran kesejahteraan, hukuman penjara, denda, perintah pengadilan, medisisasi, kurungan di bangsal psikiatri atau pusat penahanan.

William Connolly menganalisis intoleransi reaktif terhadap perbedaan yang menjadi ciri masyarakat liberal saat ini. Dengan mengkonstruksi subjek liberal sebagai subjek yang bertanggung jawab dan mandiri, liberalisme menanamkan rasa dendam dan rasa bersalah terhadap diri sendiri yang gagal memenuhi standar ini, dan yang hanya bisa diringankan dengan mengarahkannya ke luar, sehingga menjadi kebencian umum terhadap mereka yang dianggap berbeda: "Di sini kelemahan tertentu diubah menjadi jasa/bermanfaat, sehingga budak belian harus sesuai standar di mana setiap perbedaan didefinisikan sebagai penyimpangan dan akan dihukum, direformasi, atau diubah." (Connolly 1991: 79).

Pemikir seperti Stirner, Nietzsche, dan Connolly menunjukkan, setiap analisis liberalisme harus memperhitungkan pengecualian perbedaan di dasar bangunan kebebasan dan persamaan hak. Baik Stirner maupun Nietzsche, dengan cara yang berbeda, andil dalam silsilah subjek liberal yang mandiri—membuka kedok bagaimana itu dibentuk per strategi dominasi, disiplin, dan penjinakan. Liberalisme didasarkan asumsi subjek manusia yang esensial sebagai lokus rasionalitas dan hak-hak kodrati. Paling tidak, subjek ini terbukti merupakan hasil dari operasi ideologis atau diskursif. Mengingat

abstraksi universal ini diistimewakan atas individu konkret, tidak ada jaminan dalam liberalisme bahkan untuk ruang privat otonomi individu yang dianggap suci (lihat Warren 1988: 215). Ruang privat ini hanyalah pelengkap ideologis liberalisme, menyamarkan pembatasan individualitas dan dominasi negara yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Lebih dari itu, sebagaimana yang ditunjukkan Stirner, dominasi ini diartikulasikan dalam paradigma baru kekuasaan dan dibenarkan dalam hal 'kesehatan' subjek. Misalnya, Stirner percaya bahwa perlakuan kejahatan humanis-liberal modern sebagai penyakit yang harus disembuhkan hanyalah sisi lain dari prasangka moral-religius lama:

> Sarana kuratif atau penyembuhan hanyalah kebalikan dari hukuman, teori penyembuhan berjalan sejajar dengan teori hukuman; jika yang terakhir melihat dalam tindakan dosa melawan hak, yang pertama menganggapnya sebagai dosa manusia terhadap dirinya sendiri, sebagai dekadensi atas kesehatannya (Stirner 1995: 213).

Dengan kata lain, kebersihan moral atas subjek menjadi norma baru yang dengannya menghukum pelanggaran. Hal ini punya relasi

yang jelas dengan formula hukuman dan pemenjaraan-nya Michel Foucault, di mana belenggu baru 'akal' dan 'hukuman humanis' menggantikan prasangka moral lama. Foucault juga mengungkap teknologi disipliner dan norma-norma subjektif yang beroperasi di balik lapisan liberalisme. Sistem penjara, misalnya, dan strategi kekuasaan, pengetahuan dan disiplin yang beroperasi di sana, bisa dilihat sebagai 'sisi lain' liberalisme—di balik institusi liberal atas hak-hak formal, peradilan independen, dan prosedur hukum, terdapat seluruh jaringan teknik normalisasi yang merupakan operasi dari jenis kekuasaan yang sama sekali berbeda. Memang, fungsi liberalisme justru untuk menutupi sifat kekuasaan disipliner ini dalam bahasa kedaulatan yang sudah ketinggalan zaman—paradigma 'yuridis-diskursif'. Apa yang betul-betul dipermasalahkan Foucault, juga Stirner, yakni kondisi disiplin dan diskursif di mana subjek liberalisme—subjek hak dan kebebasan formal—dibangun, dan bagaimana hal ini menyebabkan liberalisme itu sendiri bermasalah. Seperti yang dikatakan Foucault, subjek rasional otonom yang mana liberalisme Pencerahan mengundang kita untuk bebas "sudah dalam dirinya sendiri merupakan efek dari penundukan yang jauh lebih mendalam daripada

dirinya sendiri." (Foucault 1991: 30).

Strategi Perlawanan

AKAN tetapi, dengan cara apa individu mampu menolak kuasa subjektif liberalisme? Jelas bahwa seseorang tak patut lagi menyebut gagasan esensi manusia ditekankan sebagai dasar kebebasan individu. Kritik Stirner sudah menunjukkan kepada kita bahwa gagasan Pencerahan perihal esensi justru menjadi masalah—subjektivikasi, dalam masyarakat liberal modern, beroperasi lewat gagasan esensi ini. Tampaknya diperlukan strategi yang lebih radikal. Jika esensi manusia ialah identitas tertentu yang mengekang individu, maka ia harus sepenuhnya membebaskan dirinya dari gagasan esensi ini—ia harus menjadi, dengan kata lain, tidak esensial. Inilah sebabnya mengapa Stirner menyerukan 'pemberontakan' ketimbang revolusi. Revolusi didasarkan pada pembebasan identitas esensial atas penindasan eksternal, sedangkan pemberontakan proses di mana individu membebaskan dirinya dari

paksaan esensi internalnya sendiri: "Ini bukanlah pertarungan melawan yang mapan; hanya upaya keluar saya dari yang mapan." Tujuan pemberontakan bukan untuk menggulingkan lembaga-lembaga politik liberal, melainkan individu yang menggulingkan identitas esensial yang mengekangnya lewat lembaga-lembaga ini. Ini dimulai "dari ketidakpuasan manusia dengan diri mereka sendiri" (Stirner 1995: 279-280). Senada, Foucault juga percaya bahwa tindakan politik harus berbentuk perlawanan terhadap identitas tetap seseorang (Stirner 1995: 135).

Bentuk perlawanan ini menawarkan konseptualisasi baru individualitas berdasarkan sebuah konfigurasi ulang akan diri sendiri. Bagi Stirner, diri sendiri dapat dilihat sebagai identitas kontingen dan konstitutif, bukan kesatuan yang lengkap. Ego individu adalah ketiadaan yang kreatif, kehampaan radikal yang pendefinisiannya tergantung pada individu: "Saya tak mengandaikan diri saya sendiri, karena setiap saat saya hanya memposisikan atau menciptakan diri saya sendiri." (Stirner 1995: 135). Diri sendiri, bagi Stirner, merupakan proses berkelanjutan dan tidak terdefinisi yang menghindari pembebanan identitas dan esensi yang tetap.

Tak berhenti di situ, tuntutan kreativitas yang fundamental dan kontingensi diri sendiri

adalah bagian dari strategi kepemilikan atau 'kepemilikan diri'. Stirner memandang kepemilikan sebagai alternatif gagasan liberal menyoal kebebasan. Masalah kebebasan yang ditetapkan berdasarkan hak dan institusi formal tak ubahnya bahwa kebebasan itu memikul serangkaian norma dan harapan universal yang menindas mereka sendiri. Individu dalam masyarakat liberal kontemporer diekspektasikan agar menyesuaikan diri dengan mode kebebasan rasional tertentu—untuk terlibat sebagai agen yang bebas dan mandiri di pasar, misalnya. Tentu saja, kebebasan ini selalu dipengaruhi oleh gagasan tanggung jawab—sehingga beberapa orang diperbolehkan dan orang lain tidak berdasarkan tingkat kebebasan tertentu. Kebebasan liberal didasarkan pada universalitas dan netralitas palsu yang menyembunyikan keterlibatannya dengan kekuasaan. Sebaliknya, kepemilikan, di sisi lain, yakni kebebasan yang secara sadar didasarkan pada kekuasaan, dan yang tidak berusaha menyembunyikan kekhasannya. Inilah bentuk kebebasan yang diciptakan oleh individu itu sendiri dan didasarkan pada kekuatannya sendiri: "Kebebasan saya hanya akan lengkap jika itu adalah—kekuatan saya; tapi dengan ini saya berhenti menjadi manusia bebas, dan menjadi manusia milik sendiri." (Stirner 1995: 151).

Selain itu, kepemilikan melampaui rasa kebebasan negatif yang sempit dalam wacana liberal. Kepemilikan adalah kebebasan positif—kebebasan menciptakan subjektivitas baru dan ruang otonomi bagi individu, melampaui batasan sempit liberalisme. Hal ini meningkatkan daya penentuan nasib sendiri bagi individu dengan melepaskan diri dari identitas esensialis dan cita-cita universal. Kemudian, kepemilikan bisa dilihat sebagai bentuk kebebasan yang radikal dan sangat individualistis yang melampaui batas-batas formal yang ditetapkan liberalisme.

Paradoksnya, selanjutnya, bisa dikatakan bahwa filsafat Stirner adalah bentuk ekstrim dari liberalisme, semacam 'hiper-liberalisme'.[4] Stirner mengekspos sisi gelap liberalisme yang menindas yang menggigil di balik pesanggrahan hak dan kebebasannya: mekanisme normalisasi dan disiplin yang membentuk subjek liberal yang otonom; hasrat berkuasa dan penyangkalan perbedaan di bawah naungan proklamasi kebebasan dan toleransinya. Bagi Stirner, penyebab masalah liberalisme bukanlah karena liberalisme terlalu banyak memberikan kebebasan dan otonomi individu, tapi sebaliknya, liberalisme *jelek aja belum*. Itulah pasalnya individu patut melampaui kebebasan formal liberalisme dan

4 Saya meminjam istilah ini dari Ronald Beiner, 'Foucault's Hyper-liberalism' (1995: 349-370).

menemukan bentuk otonominya sendiri. Ada nalar di mana Stirner memandang individualitas sebagai ekses radikal yang tidak pernah dapat ditampung dalam wadah identitas individual yang sempit yang diperkenankan di bawah subjektivitas liberal—sesuatu yang luber dan membahayakan batas-batasnya. Supaya tetap selangkah lebih maju dari daya subjektif liberalisme, individu mesti terus-menerus 'menghabiskan' dirinya sendiri dan menciptakan dirinya sendiri yang baru (Stirner 1995: 150). Dengan cara ini, Stirner menggunakan bahasa liberalisme untuk menginterogasi batas-batasnya. Misalnya, ia merampas konsep properti dan mengubahnya jadi melawan liberalisme itu sendiri—mengapa properti harus dibatasi pada apa yang diperbolehkan menurut hukum? Agaknya, satu-satunya batasannya adalah kekuatan—kemampuan individu guna merebut sebanyak mungkin. Dengan demikian, institusi liberal atas kepemilikan pribadi pun dibuat tak stabil justru dan dengan tepat mengekspansi melampaui semua batasan rasional dan hukum.

Tentu saja, gagasan mengenai properti ini bisa dilihat sebagai sebuah paradoks dalam pemikiran Stirner. Misalnya, jika Stirner menolak negara atau bahkan segala bentuk kekuasaan di luar individu, lalu bagaimana bisa ada

jaminan perlindungan atas properti individu? Dengan kata lain, orang dapat berargumen bahwa tanpa negara, gagasan tentang kepemilikan tidak ada artinya. Kendatipun Stirner mengklaim bahwa melindungi propertinya sendiri dari klaim orang lain adalah tanggung jawab egois individu, orang dapat dengan mudah membayangkan mundur ke 'keadaan alami'-nya Hobbesian di mana status properti itu sendiri menjadi tak stabil. Satu-satunya kesimpulan yang bisa ditarik di sini, bahwa saat Stirner membahas 'properti' dia tidak benar-benar mengacu pada harta benda, melainkan lebih pada gagasan kepemilikan diri sendiri dan penentuan nasib sendiri yang melampaui ini—yang menjadi milik individu dan berada dalam kekuasaannya dalam menentukan segala sesuatu. Dalam kasus-kasus tertentu, konsep kepemilikan ini akan mencakup kepemilikan materi—misalnya, seperti yang kita lihat, dalam liberalisme politik, kepunyaan pribadi menyebabkan 'tempat berlindung yang aman' bagi individu dari serangan negara liberal. Namun, di lain waktu, Stirner melihat kepunyaan material sebagai diri mereka sendiri yang memperbudak individu—ketika individu bernafsu akan kepemilikan material, sekali lagi ia menempatkan dirinya di bawah kekuasaan objek abstrak eksternal dan melepaskan kebe-

basannya untuk itu.[5] Dengan kata lain, Stirner hanya tertarik pada properti material sejauh hal itu memungkinkan perkembangan gagasan kepemilikan diri sendiri yang jauh lebih mendalam dan lebih luas. Saat kepunyaan material sudah bertentangan dengan kepemilikan diri sendiri dan otonomi, mereka harus dihapuskan. Mungkin, dalam pengertian ini, kita bisa melihat konsep Stirner mengenai 'properti' berkaitan dengan proyek otonomi individu yang terbuka, lebih seperti ide Foucault tentang 'kepedulian diri'—yang melibatkan strategi etis penguasaan diri dan konstitusi diri (lihat Foucault 1988). Sementara istilah 'properti'-nya Stirner mungkin agak lebih kasar ketimbang 'kepedulian diri'-nya Foucauldian, keduanya mengacu pada beberapa jenis etika otonomi individu dan kepemilikan diri sendiri, dan sebuah afirmasi perbedaan dan pluralitas. Kalau begitu, mungkin bisa dikatakan, bahwa sikap paling radikal Stirner adalah benar-benar merampas pesan liberalisme—

5 Stirner: "namun dia, untuk siapa dia mencari keberuntungan (*lucre*), dialah budak keberuntungan, tidak dibangkitkan di atas keberuntunga; dialah yang menjadi milik keberuntungan, kantong uang, bukan miliknya; dia bukan miliknya." (1995: 266). Perlu dicatat bahwa istilah 'properti'-nya Stirner harus dipandang dalam pengertian Hegeliannya—sebagai apa yang menyatu dengan diri sehingga tidak lagi menjadi objek eksternal yang mengalienasi—daripada berasal dari bahasa liberalisme *laissez-faire*.

valorisasi otonomi dan kebebasan individu—secara serius, mendorongnya ke batas terjauh dan dengan demikian mengungkapkan kesenjangan antara pesan ini dan realitas politik liberal.

Menuju Politik ‘Post-Liberalisme’

KRITIK Stirner jelas menimbulkan masalah bagi teori politik liberal. Dengan mengungkap kedok sisi disiplin liberalisme—penindasan praktik normalisasi yang menjadi subjek liberal netral—Stirner mengungkap sifat problematik dan paradoks gagasan liberal tentang kebebasan, hak individu, dan otonomi. Bukannya liberalisme secara sinis memamerkan dirinya sebagai filsafat yang menjamin kebebasan individu, ya? Kok dalam praktiknya justru mengingkarinya. Lebih tepatnya, gagasan liberal tentang hak dan kebebasan punya dasar ontologis dan epistemologisnya dalam konseptualisasi tertentu tentang subjek, yang berasal dari humanisme dan rasionalisme Pencerahan, yang sudah ditunjukkan Stirner sebagai konstruksi ideologis yang menindas dan mengalienasi. Kebebasan dan otonomi tergantung pada individu yang menyesuaikan

diri dengan generalisasi abstrak ini, sebab itu menyangkal perbedaan dan individualitasnya. Mereka yang tak atau tak mampu hidup sesuai dengan cita-cita ini akan dikucilkan, dimarginalkan dan tunduk pada serangkaian prosedur aturan, peradilan, medis dan kedisiplinan yang tujuannya menormalkan individu. Oleh sebab itu Stirner bisa dipandang sebagai mata rantai penting dalam tradisi pemikiran politik post-Pencerahan, yang menggugat asumsi liberalisme, khususnya kondisi di mana subjek liberal dibentuk.[6] Namun, argumen saya bahwa interogasi terhadap batas-batas liberalisme ini tak serta merta membatalkannya. Bagi Stirner, tak ada yang salah dengan ide-ide liberal tentang kebebasan individu dan persamaan hak itu sendiri. Intinya adalah, bagaimanapun, bahwa selalu ada sisi lain wacana hak ini. Ada dimensi opresif yang dengannya hak-hak ini terwujud, namun tetap tak diungkapkan dan diingkari. Tujuan dari kritik Stirner guna mengungkap relasi kekuasaan, disiplin dan eksklusi yang membentuk identitas liberal. Lewat realisasi relasi kekuasaan yang

6 Di sini kritik Stirner punya kesamaan dengan John Gray, yang juga berpendapat bahwa liberalisme sudah tertanam dalam rasionalisme dan universalisme proyek Pencerahan, yang tidak bisa lagi dipertahankan hari ini: “Orang bisa mengatakan bahwa, dengan transformasi liberalisme menjadi tradisi, kegagalan proyek Pencerahan itu sendiri dilembagakan.” (lihat Gray 1995: 150).

menjadi dasarnya, hak dan kebebasan liberal harus dilihat sebagai sesuatu yang ketergantungan. Dengan kata lain, jika memang demikian—seperti yang dijabarkan oleh kritik Stirner—bahwa hak-hak dan kebebasan liberal tidak didasarkan pada beberapa subjek esensial yang universal, melainkan pada serangkaian pengecualian yang sewenang-wenang, konstruksi diskursif, dan strategi kekuasaan, status mereka menjadi agak tak bisa ditetapkan alih-alih absolut. Kemungkinan terbukanya serangkaian artikulasi yang berpotensi berbeda di luar konseptualisasi liberal klasik mereka sangat besar. Misalnya, mengapa seseorang tidak bisa dengan mudah memperluas gagasan tentang hak dan otonomi individu untuk memasukkan identitas yang saat ini dikecualikan oleh rezim liberal—dan karena ini, status rezim-rezim itu sendiri jadi bermasalah? Inilah tepatnya yang coba dilakukan Foucault—pada pembelaannya terhadap hak-hak tahanan, misalnya.[7] Konsep hak Stirnerian barangkali mengikuti jalur yang sama. Hal ini bakal melibatkan perluasan hak dan kebebasan liberal kepada mereka yang termarginalkan dalam masyarakat libe-

7 Tujuan akhir dari GIP (Grup Informasi Penjara) adalah "untuk mempertanyakan perbedaan sosial dan moral antara yang tidak bersalah dan yang bersalah." (lihat Foucault 1977: 227).

ral—'lumpenproletariat', atau identitas rendahan yang lebih kontemporer seperti migran ilegal, tunawisma, pengangguran, dan sebagainya.

Sebab itu, dengan mengungkap sifat diskursif dan kesewenang-wenangan hak dan kebebasan liberal, Stirner memungkinkan kategori-kategori ini pada ekspansi konten yang kontingen. Mereka akan menjadi, seperti yang diajukan Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, 'penanda kosong' yang akan terbuka untuk artikulasi politik yang berbeda melalui konstruksi 'rantai kesetaraan'.[8] Ekpansi kerangka liberal pada hak dan kebebasan dengan cara ini akan mendorong individu menentang praktik disiplin yang menindas yang dialami mereka. Bagi Stirner, masalahnya bukanlah hak dan kebebasan itu sendiri, melainkan rezim diskursif akan humanisme esensialis dan rasionalisme Pencerahan tempat mereka diartikulasikan. Kritik Stirner mendorong kita mengidentifikasi paradigma esensialis ini, dan dengan demikian memusnahkan hak dan kebebasan ini darinya. Hal ini akan membebaskan hak-hak liberal dari batasan epistemologis mereka

8 Laclau dan Mouffe membahas tentang cara liberal-demokratis memperkenalkan ambiguitas struktural dan ketidakpastian ke dalam kehidupan politik, yang memungkinkan kontestasi terus-menerus atas makna hak dan perluasan tak terbatas dari hak dan kebebasan ini ke identitas lain—untuk, misalnya, perempuan, kulit hitam, minoritas etnis dan seksual (lihat 2001: 176-186).

saat ini dan membukanya untuk artikulasi yang berbeda, sehingga memungkinkan mereka untuk digunakan menginterogasi struktur kekuasaan dan praktik dominasi yang melekat dalam masyarakat kapitalis liberal. Maksudnya, lewat kritik Stirner terhadap liberalisme, kita mungkin bisa berteori 'post-liberalisme'—sebuah liberalisme yang tak terbatas hanya pada identitas esensialis dan kerangka rasional, namun lebih mengacu pada etos politik kontestasi dengan praktik dominasi.

Selain itu, ia akan menjadi liberalisme agonistik dalam arti ia mengakui dan, bahkan menegaskan, identitas, perspektif, dan bentuk kehidupan yang bersaing dan berbeda. Di sini konsep 'post-liberalisme'-nya Stirnerian bisa saja disamakan dengan upaya John Gray untuk mengartikulasikan bentuk liberalisme yang tidak didasarkan pada pencarian konsensus rasional tentang 'kehidupan terbaik', melainkan yang mengakui perbedaan ketakterbandingan perspektif dalam masyarakat modern. Untuk liberalisme agonistik pendapat Gray berdasarkan gagasan 'kontestabilitas etis' (Gray 1995: 86). Laiknya Stirner, ia meyakini masalah utama liberalisme terletak pada upayanya membangun sudut pandang epistemologis universal—untuk menemukan bentuk kehidupan terbaik,

apa sebab menilai orang lain. Tendensi ini berasal dari hutang liberalisme kepada esensialisme dan rasionalisme Pencerahan yang sudah keok, yang tidak lagi berkelanjutan dalam masyarakat plural modern. Dalam upaya membebaskan liberalisme dari landasannya dalam epistemologi Pencerahan dan konsepsi universal tentang 'kehidupan yang baik', Gray berteori pada bentuk 'post-liberalisme'—yang akan mengakui ketaktereduksian perbedaan, dan hanya akan memusatkan perhatian pada pembentukan modus *vivendi* antara bentuk-bentuk kehidupan yang berkompetisi:

> Dalam bentuk yang telah kita warisi, toleransi liberal adalah konsensus rasional yang ideal. Sebagai pewaris proyek itu, kita membutuhkan ideal yang tidak didasarkan pada konsensus rasional tentang cara hidup terbaik ...melainkan pada kebenaran bahwa manusia akan selalu punya alasan untuk hidup secara berbeda (Gray 2000: 5).

'Post-liberalisme', selanjutnya, akan menjadi konfigurasi ulang liberalisme atas dasar pengakuan akan pluralitas keberadaan dan singularitas kebebasan pribadi, ketimbang esensi manusia universal. Seperti yang dikatakan Gray: "Kami tidak berpura-pura bahwa identitas kami

mengekspresikan esensi spesies; kami mengenalinya sebagai produk yang memiliki peluang dan pilihan." (Gray 2001: 270). Dengan kata lain, post-liberalisme akan didasarkan pada pengakuan akan kemungkinan identitas, dan ketakmungkinan untuk memasukkan ini ke dalam subjektivitas universal. Ini akan menjadi jenis 'post-liberalisme' yang terimplikasi dari kritik Stirner lalu mendorong kita untuk membayangkan—politik otonomi pribadi, yang intinya adalah interogasi berkelanjutan terhadap status individu dan juga, melalui ini, interogasi terhadap batas-batas liberalisme itu sendiri.

Tentu saja, ada banyak aspek filsafat politik Stirner yang sangat bermasalah dan harus kita pertanyakan. Misalnya, individualisme dan egoisme ekstremnya, di mana segala jenis identitas kolektif dipandang sebagai beban yang menindas, jelas mempersulit teori politik emansipasi kolektif.[9] Barangkali politik Stirner akan terbatas pada pemberontakan individu yang nihilistik. Namun, yang penting secara politis dalam kritik Stirner terhadap liberalisme adalah bagaimana cara dia membuat identitas esensialis dan status ontologis subjek itu sebenarnya bermasalah. Artinya, kritiknya terhadap esen-

9 Bagaimanapun Stirner berbicara tentang kemungkinan pengaturan kolektif di antara para egois. Lihat pembahasannya tentang 'persatuan' (1995: 161).

sialisme bisa digunakan untuk melawan 'politik perbedaan' yang sederhana, di mana hak-hak berbagai kelompok minoritas sering ditegaskan atas dasar identitas khusus yang murni diferensial. Inilah jenis pluralisme yang akan dilihat Stirner sebagai endemik politik liberal, dan sebagai bentuk esensialisme yang dibawa melalui pintu belakang. Alih-alih politik perbedaan murni, pemikiran Stirner mungkin dapat dilihat dalam istilah politik singularitas. Singularitas dapat dikonseptualisasikan sebagai bentuk perbedaan dan individualitas yang tidak esensial—sesuatu yang dengan sendirinya bergantung dan tak dapat ditentukan, dan dengan demikian tetap terbuka terhadap berbagai kemungkinan yang Sama. Idenya bukan untuk menghargai individu sebagai identitas perbedaan yang stabil dan tetap, karena ini akan menjadi jenis esensialisme lain yang, pada akhirnya, memusuhi perbedaan itu sendiri. Sebaliknya, filsafat Stirner menyajikan kepada kita berbagai kemungkinan individualitas—sifatnya yang sangat tunggal, kontingen dan tidak dapat diprediksi. Atas dasar prinsip singularitas ini, politik post-liberal akan berusaha menciptakan, melipatgandakan, dan memperluas ruang bagi otonomi individu dan singularitas yang sering disangkal dalam masyarakat liberal modern. Politik 'post-liberalisme'

akan berusaha menghormati dan mendorong, ketimbang menyangkal, dalam kata-kata Nietzsche “ketidakjelasan keberadaan yang kaya.” (dikutip dalam Connolly 1991: 81).

Kesimpulan

KRITIK Stirner terhadap liberalisme merupakan intervensi penting dalam teori politik kritis post-Pencerahan. Ia telah membuka kedok kondisi yang menindas di mana subjek liberal dibangun, sehingga mengungkapkan status yang sangat problematis dan ambigu atas wacana liberal tentang kebebasan individu, hak dan otonomi, dan kebencian dan intoleransi perbedaan yang kerap menyertainya. Selain itu, ia menunjukkan bagaimana klaim liberalisme terhadap netralitas formal dibantah dengan bersandar pada landasan epistemologis tertentu dan identitas esensialis yang berasal dari rasionalisme Pencerahan. Dengan mengungkapkan sifat subjektivitas liberal yang sewenang-wenang dan diskursif, serta relasi kekuasaan dan pengucilan yang mendasarinya, seseorang mungkin dapat melepaskan hak dan kebebasan ini dari identitas esensial, struktur dialektika dan wacana rasio-

nal yang membatasinya. Kritik Stirner, dengan kata lain, mendorong seseorang mengonseptualisasikan hak-hak ini sebagai hak yang bersifat kontingen dan bukan mutlak, sehingga memberinya jalan pada serangkaian interpretasi politik yang berbeda. Atas dasar ini, kita dapat berteori politik ‘post-liberalisme’, yang akan dicirikan berdasarkan etos kritis menantang relasi dominasi dan melipatgandakan ruang untuk otonomi individu dan perbedaan.

Referensi

Arvon, H. 1978. ‘Concerning Marx’s “epistemological break”’. *The Philosophical Forum,* 3. 173-185.

Beiner, R. 1995. ‘Foucault’s hyper-liberalism’. *Critical Review,* 9/3, 349-370.

Bernauer, J & D. Rasmussen. 1988. *The Final Foucault*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Connolly, W. 1991. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of the Political Paradox*, Ithaca: Cornell University Press.

Deleuze, G. & C. Parnet. 1987. *Dialogues*. H. Tomlinson (penerj.). New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. 1992. *Nietzsche and Philosophy*. H. Tomlinson (penerj.). London: The Athlone Press.

Dreyfus, H.L & P. Rabinow. 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

Feuerbach, L. 1957. *The Essence of Christianity*. New York: Harper.

Foucault, M. 1977. 'Revolutionary action: "until now"'. *Foucault 1977*: 218-233.

Foucault, M. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: selected essays and interviews*. D. Bouchard (ed.). Oxford: Basil Blackwell.

Foucault, M. 1988. 'The ethic of care for the self as a practice of freedom: interview with Michel Foucault'. *Bernauer & Rasmussen 1988*: 1-20.

Foucault, M. 1991. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, A. Sheridan (penerj.). London: Penguin.

Gray, J. 1993. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London: Routledge.

Gray, J. 1995. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge.

Gray, J. 2000. *The Two Faces of Liberalism*. *Cambridge*, UK: Polity Press.

Koch, A. 1997. 'Max Stirner: The last Hegelian or the first poststructuralist?' *Anarchist Studies* 5:2, 95-108.

Laclau, E and C. Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

Nietzsche, F. 1974. *The Gay Science*,

W. Kaufmann (penerj.). New York: Vintage.

Nietzsche, F. 1990. *Twilight of the Idols*, R.J Hollingdale (penerj.). London: Penguin.

Nietzsche, F. 1994. *On the Genealogy of Morality*, K. Ansell-Pearson (ed.). Cambridge Uni Rawls, J. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Stirner, M. 1995. *The Ego and Its Own*, D. Leopold (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, T. 1985. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Warren, W. 1988. *Nietzsche and Political Thought*, Mass: MIT Press.

Tentang Penulis

Saul Newman, seorang ahli teori politik Inggris yang menulis tentang postanarkisme. Dia profesor teori politik di Goldsmiths College, University of London.

Penelitiannya mengantarkannya pada eksplorasi tentang kedaulatan, teologi politik, demokrasi dan post-sekularisme, otonomi dan kebebasan, hak asasi manusia dan keadaan tanpa kewarganegaraan. Dia juga menulis secara luas tentang pemikir Jerman abad kesembilan belas, Max Stirner.

Buku-buku umumnya antara lain, *Postanarkisme* (Polity Press, 2015), *The Politics of Postanarchism* (Edinburgh University Press, 2010), *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power* (Lexington Books, 2001), dan *Political Theology: A Critical Introduction* (Polity Press, 2018).

Buku ini menjelaskan kritik Max Stirner terhadap liberalisme dan menunjukkan cara penolakannya terhadap identitas esensial dan struktur rasional universal yang memungkinkan kita untuk merenungkan batasan dan kondisi epistemologis teori politik liberal. Lewat penolakannya terhadap humanisme Feuerbachian, Stirner mengungkap kedok obskurantisme juga dominasi di balik sistem politik sekuler modern seperti liberalisme, yang masih terjebak dalam abstraksi idealis dan asumsi universal yang berasal dari agama Kristen.

Saul Newman menunjukkan bahwa liberalisme, menurut Stirner, yang dibangun di atas gagasan individu yang otonom dan rasional, sebenarnya merupakan penyangkalan terhadap perbedaan dan singularitas individu serta merupakan mediasi dan pendisiplinan subjektivitas melalui struktur otoritas negara. Lebih dari itu, individualisme ekstrim Stirner, meskipun banyak tak dihargai, namun menunjukkan kemungkinan reformulasi liberalisme dalam hal politik kontemporer singularitas dan perbedaan.

RAMU
PENERBITRAMU PENERBITRAMU
PENERBITRAMU@RISEUP.NET
PENERBITRAMU.NOBLOGS.ORG